VERS L'UNITÉ CHRÉTIENNE

BULLETIN CATHOLIQUE D'INFORMATION

MENSUEL

CENTRE D'ÉTUDES "ISTINA"

25, BOULEVARD D'AUTEUIL, BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE) -- C. C. P. DUMONT, PARIS 90-36

XIV^e année - N° 4 (132) Avril 1961

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

DES MOTS ET DES IDÉES

C. J. DUMONT, o.p.

QUICONQUE a tant soit peu l'expérience du ministère pastoral conviendra qu'il n'est guère de question plus souvent posée par les fidèles que la suivante : « Mon Père, je ne sais pas prier ; dites-moi comment je dois m'y prendre ». A une telle question il n'est pas de réponse simple et qui puisse satisfaire à la fois tous les interlocuteurs. Les difficultés qu'éprouve celui-ci à bien prier ne sont pas toujours celles qui font obstacle à la prière de celui-là et les différences sont grandes qui, dans les voies de la vie spirituelle, distinguent les commençants de ceux qui ont déjà franchi de sérieuses étapes. Les conseils d'un guide expérimenté se diversifieront donc selon ces données préalables. Il est cependant possible de faire à ce sujet quelques réflexions dont tous pourront tirer profit.

Le Seigneur nous a donné lui-même un modèle parfait de prière vocale : le *Notre Père*. L'Ancien Testament recèle un nombre considérable de textes de prière inspirés par l'Esprit de Dieu (le livre des Psaumes en est entièrement composé) et l'Eglise, pour sa part, a consacré l'usage d'une quantité d'autres textes qui forment le trésor de sa liturgie et où il n'est pas difficile de reconnaître une riche mise en œuvre de la Sainte-Ecriture. Quoi de plus simple, pour s'exercer à la prière, que de recourir à cette source abondante où nous sommes assurés de ne trouver que des expressions entièrement conformes à notre foi et susceptibles d'exciter en nous les sentiments de la plus pure spiritualité chrétienne. En les recommandant à notre attention, l'Eglise se montre bonne pédagogue et nous ne pouvons mieux faire que de suivre en toute confiance ses exhortations.

Si simple que soit cette méthode, il n'est cependant pas si facile d'en faire un bon usage. Nous sommes si grandement exposés à nous laisser prendre au piège du verbalisme et à ne point aller au-delà de l'écorce des mots. Le langage, en effet, est un moyen d'échange dont la commodité tient, en grande partie, au fait qu'il a le pouvoir de court-circuiter la pensée. Non point certes qu'il soit jamais dépourvu de toute signification. Mais ce que nous retenons de son sens dans l'usage courant n'est plus souvent qu'un minimum de ce que celui-ci veut exprimer. A certains égards on serait tenté de l'appeler, dans ces cas, un « sous-produit » de la connaissance, la seule chose médiocre que nous en utilisons quand, dans notre hâte à nous exprimer, nous laissons échapper le meilleur de son suc.

Ceci est vrai dans notre vie de tous les jours et dans toutes nos relations humaines, mais cela se fait sentir, sans aucun doute, au maximum dans la prière. Les mots nous deviennent si familiers que nous ne faisons plus le moindre effort pour percevoir l'idée qu'ils ont mission d'exprimer. Comme il est pénible d'entendre réciter avec une rapidité déconcertante, comme une leçon trop bien sue, ces prières si profondes qui passent ainsi sur nos lèvres sans atteindre même nos esprits si ce n'est pour en effleurer à peine le seuil. Il ne faut pas chercher ailleurs que dans cette constatation, hélas, toujours actuelle, la raison de la désaffection manifestée par nos frères protestants à l'égard de toute prière stéréotypée, à moins qu'elle ne soit empruntée directement à l'Ecriture. A vrai dire, il ne nous paraît pas qu'une prière d'apparence spontanée suffise à nous faire éviter le danger de verbalisme que nous signalons ici. Ce qui importe avant tout, c'est d'être conscient de ce danger et de faire tout ce qui, avec la grâce de Dieu, dépend de nous pour l'éviter.

A la base de cet effort il faut mettre, nous semble-t-il, une réflexion sur la nature même de notre connaissance, et sur la relation qu'elle implique entre le langage et la pensée. L'idée que le mot a charge d'évoquer ne se livre pas si facilement à notre esprit dans toute la richesse et la précision de son contenu au seul prononcé du mot qui l'exprime : il y faut réfléchir et cet effort demande

un minimum de temps. Si nous récitons le *Notre Père*, par exemple, il faut dès ces premiers mots à notre esprit, pour évoquer tout le sens qu'implique cette paternité plus d'instants qu'il n'est nécessaire à nos lèvres pour prononcer ces mêmes mots. Sans doute, si nous avons pris la peine de nous y appesantir quelque jour, l'évocation en sera ultérieurement plus facile, mais il faut bien nous persuader qu'elle sera loin d'être automatique. Et c'est heureux parce que, précisément, c'est cet effort volontaire d'évocation de l'idée dans le maximum de plénitude de son sens qui constitue le premier pas de notre engagement personnel dans la prière, le second étant la prise en charge par notre volonté des sentiments qu'elle évoque ou inspire.

Mais l'évocation, si riche, si vivante soit-elle, de l'idée n'est encore que le premier stade de notre acte de connaissance. Car de cette connaissance l'idée n'est pas à proprement parler l'objet mais le moyen de l'atteindre. Dans l'exemple que nous avons choisi, l'objet de notre acte de connaissance n'est autre que Dieu lui-même dans l'exercice de sa paternité à notre égard. Nous ne sommes donc pas au terme de l'effort qui nous est demandé aussi longtemps que nous nous satisfaisons de l'évocation de l'idée de la paternité divine à notre endroit. C'est à la personne même de Dieu que doit atteindre notre esprit. Et c'est notre foi qui le rend possible parce que c'est par elle que nous le savons présent à la source de notre être en la trinité de ses Personnes comme Créateur, Rédempteur et Vivificateur. C'est le rôle propre et l'effet de la foi que de projeter sur ce que la révélation divine a mis à notre portée cette lumière qui nous convainc de sa réalité en même temps qu'elle aide à l'intelligence que nous en pouvons prendre. Or cette réalité est toujours une présence puisque ce que Dieu nous a révélé le concerne toujours, en fin de compte, Lui-même soit dans l'intimité de son Etre, soit dans ses rapports de création et de grâce avec nous. Nous rejoignons ici ce principe classique de la pédagogie de la prière qui nous invite, quand nous prions, à nous « mettre en présence de Dieu », c'est-à-dire à évoquer devant le regard de notre esprit cette présence afin que notre prière soit vraiment une « élévation de notre âme vers Lui », un colloque de personne à Personne. Mais ce principe nous le voyons ici s'imposer à nous non plus seulement comme une condition préalable mais comme une donnée intégrante de la prière elle-même, qu'elle soit de demande, de louange, d'action de grâce ou de pure adoration.

Notons, en passant, combien nous devons nous garder de nous limiter à comprendre la foi comme une adhésion consentie à un catalogue de vérités abstraites hors de notre portée ; bien plutôt devons-nous la comprendre comme une assimilation personnelle de ce que Dieu nous a appris de lui-même et de qu'il a fait et ne cesse de faire pour nous et dont la réalité concrète (à la fois visible et spirituelle) constitue l'économie de notre salut.

Mais la portée de ces quelques réflexions dépasse de beaucoup le cadre de la prière. Si ce premier domaine est d'intérêt plus général du point de vue pastoral, celui dont nous devons parler maintenant ne lui cède en rien quant à l'importance, quoique d'un autre point de vue. Il s'agit, en effet, de la théologie. Là non plus le danger n'est pas vain de se contenter de mots au lieu d'idées, et plus fréquemment encore d'en demeurer aux idées sans atteindre ou demeurer au contact des réalités qu'elles expriment. Il est curieux de constater que l'incontestable et salutaire renouveau qui s'est manifesté dans notre théologie depuis la fin du siècle dernier par un retour aux formes scolastiques et, plus particulièrement, à la pensée thomiste semble n'avoir pas évité le danger que nous signalons, se montrant infidèle par là à l'un des principes fondamentaux de cette même pensée. S'il est, en effet, un trait caractéristique de la doctrine de saint Thomas d'Aquin c'est celui qui affirme le « réalisme » de notre connaissance. Nul plus que le Docteur Angélique n'a insisté davantage sur le fait que l'idée n'est point le terme, ni l'objet de notre connaissance, mais seulement l'intermédiaire obligé par le moyen duquel nous pouvons atteindre cet objet lui-même en lequel seul se « termine » notre acte de connaître. Or, que voyons-nous dans l'usage qui est trop habituellement fait de notre théologie ? Un souci de formuler le donné révélé en thèses ou en définitions qui tiennent lieu ensuite de la réalité qu'elles ont pour mission d'exprimer. C'est à partir d'elles que l'on raisonne et que l'on argumente, leur reconnaissant implicitement un caractère exhaustif qu'elles ne sauraient avoir en vertu de leur nature même, ce dont on convient d'ailleurs volontiers quand l'attention est attirée sur ce point. Que cela fausse en quelque manière les conclusions qu'on en tire, ou tout au moins risque de les fausser, on ne saurait le contester sérieusement, mais hélas, on n'y prend pas garde. D'où les lacunes parfois fort graves dont les conséquences jouent un grand rôle dans le débat que nous avons à soutenir avec nos frères séparés.

Grâce à Dieu les mouvements contemporains de renouveau en matière biblique, patristique et liturgique en nous remettant au contact direct des données de la foi chrétienne dans leur expression originelle ou sous des formes moins conceptualisées, ont ré-étoffé, si l'on ose dire, ces données mêmes telles qu'elles nous apparaissent dans la présentation dite « classique » qui nous en est faite. A nouveau l'on est sur la bonne route mais il reste encore un long chemin à parcourir pour redonner à notre théologie tout son sens et son authenticité. Puisse le concile prochain y aider.

RÉFLEXIONS SUR LA SEMAINE DE L'UNITÉ

M.-J. Le Guillou, o.p.

La Semaine de l'Unité a pris cette année, en France, un éclat exceptionnel et, peut-être même, en raison de cette importance est-il nécessaire — et même urgent — de faire le point.

Depuis 1950, j'ai participé à toutes les Semaines de l'Unité dans les différentes villes de France. J'ai vu, d'année en année, s'amplifier l'intérêt pour les questions œcuméniques. J'ai eu, bien souvent, l'impression d'un souffle de l'Esprit qui entraînait prêtres et surtout laïcs à la découverte de leurs frères séparés : sans s'être concertés, ils semblaient répondre à un même appel. Cette année, brusquement, la Semaine de l'Unité — qui depuis longtemps déborde ses limites — a pris une extension et une profondeur imprévisibles. A Paris, à Tours, Marseille, Aix, Toulon, Cognac, Saint-Jean-d'Angély, Mansles, Angoulême, Pons et St Georges-de-Didonne, j'ai pu mesurer à quel point les questions œcuméniques attiraient l'attention *du peuple chrétien tout entier*. Dans presque toutes les villes, les salles étaient combles, bien souvent l'affluence a obligé de passer d'un local dans un autre. Si le cas de Tours ne doit pas être érigé en exemple, il est cependant à lui seul bien symptomatique. Un dialogue œcuménique, dans le plus grand cinéma de la ville, entre le Pasteur Westphal, le Père E. Mélia et moi-même, précédant une veillée de prière commune, attira quelque 2 200 personnes (plus de 1 000 d'entre elles ne voyaient pas les participants du dialogue, la salle inférieure du cinéma ayant simplement été sonorisée). Cette expérience pourrait être aisément confirmée par celle de tous les prêtres qui ont participé à cette Semaine.

Quelles sont les raisons exactes de ce prodigieux accroissement d'intérêt ? Elles tiennent, semble-t-il, à plusieurs causes qui se recoupent les unes les autres. L'annonce du Concile en perspective d'unité chrétienne a ouvert bien des catholiques à l'importance de ces questions ; une sensibilité œcuménique s'est peu à peu créée, que les visites du docteur Fischer à Rome, les communiqués relatifs aux rencontres entre protestants et catholiques ont, sans doute, développée. L'essentiel vient cependant, semble-t-il, d'un approfondissement religieux en accord avec la situation contemporaine. Il est assez caractéristique de voir que bien des catholiques — par ailleurs relativement encore peu ouverts — envisageraient avec faveur des réformes dans la vie de l'Eglise, du moment qu'il s'agit de penser à leurs frères séparés. Plus profondément, sans doute, l'intérêt pour les questions œcuméniques vient de ce que les prêtres et les laïcs qui ont participé aux renouveaux catéchétique, biblique et liturgique de l'Eglise, voient spontanément dans l'effort de compréhension des autres communions chrétiennes le couronnement de leurs aspirations. Peut-être ne l'a-t-on pas encore assez remarqué : l'annonce du Concile s'est faite à un moment où l'élite chrétienne formée par les mouvements d'action catholique commence à parvenir à l'âge des responsabilités. Il est hors de doute que ces laïcs attendent de l'Eglise une meilleure manifestation de la mission de l'Eglise et qu'ils voient dans le Concile un appel à une Eglise ouverte à tous les problèmes du monde moderne. Je pense — pour ne citer qu'un exemple — à la réponse si caractéristique d'un jeune étudiant au Pasteur Exposito Farèse lors d'une rencontre de jeunes à Marseille. Comme ce jeune catholique interrogeait le Pasteur sur l'intérêt qu'il portait au Concile, celui-ci répondit qu'il en suivait avec fièvre les préparatifs, puis, se retournant vers son interlocuteur catholique, il lui demanda : « Mais vous, qu'attendez-vous du Concile ? ». Un peu interloqué, après un moment de réflexion et de recueillement, ce jeune étudiant répondit : « *l'ouverture de l'Eglise* ». Il est vrai : l'ensemble des chrétiens fonde d'immenses espérances sur le Concile, et il faut oser le dire : des réalisations médiocres de la part de celui-ci provoqueraient une immense déception.

Nous tenons à le souligner : l'intérêt pour les questions œcuméniques n'est pas le fruit d'un indifférentisme larvé ; il n'est pas le fait d'hommes pour qui être catholique ou protestant ou orthodoxe serait sans importance. Il est, au contraire, *manifestation d'un souci authentique de découverte de la foi dans la plénitude de l'Eglise, dans la liberté*. Il jaillit d'une prise de conscience plus ou moins implicite que c'est le catholicisme lui-même — ou le christianisme lui-même pour nos frères séparés — qui exige, en raison de sa nature même, l'ouverture à l'autre, dans le respect total de sa conscience. De plus, les rencontres œcuméniques ont bien souvent permis à des catholiques peu vivants dans leur foi de recevoir un choc salutaire. Nombreux sont aussi les aumôniers de lycées ou de collèges à reconnaître combien la préparation de la Semaine de l'Unité leur a permis d'ouvrir les jeunes catholiques aux vrais problèmes religieux : « Je puis désormais parler avec fruit de l'Eglise, me disait l'un d'eux, parce que je leur ai fait découvrir leurs frères orthodoxes et protestants ».

Cette disposition des laïcs, — disons du peuple chrétien dans son ensemble — pose un grave problème : celui de la formation des militants et, peut-être plus encore, celui de la *formation du clergé*. Il importe de créer le plus rapidement possible les *cadres* d'une véritable action œcuménique. Chaque diocèse devrait susciter une commission œcuménique responsable ; une commission nationale rendrait à l'ensemble des diocèses les plus grands services. *Mais l'essentiel est certainement la formation doctrinale et spirituelle*. Le renouveau œcuménique impose, en effet, la prise de conscience de toute la catéchèse nécessaire pour mieux faire comprendre — dans une perception juste du mystère de l'Eglise — ce que sont nos frères dissidents et témoigner d'une véritable reconnaissance des valeurs chrétiennes authentiques détenues par les autres communions. Si la plupart des laïcs s'intéressent aux questions œcuméniques, c'est parce qu'ils sentent, plus ou moins confusément, qu'il y va du *renouveau de l'Eglise*. Ils désirent se convertir toujours davantage au mystère de l'Eglise saisi dans sa véritable intériorité spirituelle. La catéchèse, après avoir renouvelé ses méthodes, en est venue à étudier son *objet* (Parole de Dieu, etc...) puis sa place dans la *vie de l'Eglise*. C'est cette vie d'Eglise qu'il s'agit, décidément, de former. Et à travers les questions œcuméniques, c'est une véritable *formation ecclésiale* que réclament les militants. Nous en avons fait l'expérience au cours de nombreuses rencontres avec les militants et les prêtres à Tours.

Il nous faut désormais former en perspectives missionnaire et œcuménique la conscience du peuple chrétien ; puissions-nous ouvrir les laïcs à leurs responsabilités dans l'Eglise, leur découvrir les charismes que leur accorde l'Esprit pour la construction de l'Eglise. Tous les renouveaux — œcuménique, liturgique, biblique, etc... — doivent être au service d'une *vraie réforme* de l'Eglise.

CHRONIQUE

LE TRAVAIL ŒCUMÉNIQUE EN ESPAGNE

Joan MISSER

Dans son numéro de janvier 1960, la revue *Incunable* annonce la constitution en Espagne d'un *Comité d'orientation œcuménique*. La même information est publiée également dans le numéro du 23 janvier 1960 de la revue *Ecclesia* (Madrid). Bien qu'il ne s'agisse pas encore de la constitution officielle de ce comité, cette publication parle ouvertement de l'accueil fait par la hiérarchie espagnole au travail et à l'effort des groupes catholiques qui, depuis quelque temps, se soucient, en Espagne, des problèmes concernant la restauration de l'Unité de tous les chrétiens.

La formation de ce comité est donc vraiment encourageante et, plus particulièrement, le fait qu'il se constitue sous le haut patronage du cardinal-primat des Espagnes. C'est là la conséquence normale du travail prudent et patient accompli depuis quelque temps dans ce pays, travail malheureusement trop peu connu en raison des préjugés entretenus par certaines attitudes d'ordre politique, social ou religieux spontanément attribuées au « catholicisme espagnol » comme tel, alors qu'elles ne relèvent que de milieux insuffisamment éveillés aux aspects internes du drame de la séparation des chrétiens.

C'est pourquoi la présence, dans ce comité, de nombre de personnalités qui se sont penchées sur les vraies causes des séparations aussi bien que sur les valeurs et la foi chrétienne vécues par les âmes qui se rangent d'un côté et de l'autre du fossé de la séparation, ne peut pas ne pas être saluée comme un grand espoir et une garantie. Espoir et garantie largement offerts par quelques-uns des noms cités dans l'annonce en question, grâce aux thèses, à l'exercice du magistère et aux publications qui, de temps en temps, témoignent de cet effort humble mais sûr et persévérant.

La présence de ces personnalités témoigne qu'il y a en Espagne, à l'heure du second concile du Vatican, des théologiens soucieux d'étudier la nature du Corps Mystique et les rapports existant entre ses membres. Il y a bien des raisons d'espérer que la vitalité religieuse du peuple espagnol apportera une précieuse contribution à l'expression de la pensée de l'Eglise universelle en la personne de ses pasteurs, successeurs des Pères du Concile de Trente, et de ses théologiens, disciples des maîtres de Salamanque, bien représentés dans le comité en gestation.

Il n'y a aucune raison de douter que ce comité fasse connaître largement l'inexistence de la moindre opposition entre la Vérité du Christ, dont l'Eglise est servante et la Charité dont les chrétiens doivent être inspirés et dont ils doivent témoigner. On comprend facilement les équivoques occasionnées par une certaine tendance qui s'entêterait à croire à une possible incompatibilité entre l'une et l'autre. Seules des « vérités » qui ne seraient que nôtres risqueraient de s'opposer à la charité du Christ aussi bien qu'à la Vérité qu'Il est Lui-même. Mais ce ne seraient alors que des vérités humaines méritant d'être dépassée à la lumière de l'Unité que le Seigneur nous a enseignée en lui donnant pour modèle et pour fondement l'unité qui l'unit au Père. Il n'est pas possible au chrétien de confondre la charité surnaturelle et le sentiment humain qui nous attire vers tel ou tel de nos semblables. A confondre valeur surnaturelle et concepts ou sentiments humains, nous risquerions d'être entraînés à servir par les armes de l'ignorance ou de la contrainte la Vérité que nous devons servir. Dans sa conférence donnée à Ferrare en novembre dernier, Son Em. le cardinal Bea a écarté cette hypothèse d'une incompatibilité entre la vérité et la charité, nous rappelant que « le fait de veiller sur l'intégrité de la foi est la garantie nécessaire de l'authenticité de la charité ». Quant aux moyens de servir la Vérité, l'Eglise les a souvent rappelés par la voix de son Magistère suprême (1).

La présence, dans ce comité, de quelques théologiens bons connaisseurs de la doctrine de nos frères séparés, en particulier de leur ecclésiologie, pourra contribuer à dissiper les malentendus fréquents chez beaucoup des nôtres qui s'imaginent que les structures sociologiques, chez nos frères séparés, correspondent au concept de l'Eglise telle que nous la confessons dans le *Credo*. Il ne serait pas inutile, à ce sujet, de rappeler les nombreuses organisations et organismes agissant sur une base inter-ecclésiale (toujours au sens sociologique du terme), ainsi que les nombreux centres où l'étude est poursuivie en commun.

La distinction entre les chrétiens et les sectes se dégagera aussi toujours davantage du travail accompli et que le Comité d'orientation œcuménique assurera officiellement par la suite. Une distinction, en effet, s'avère indispensable entre ceux de nos frères qui ont reçu le Baptême du Christ et qui, de ce fait, sont devenus membres de Son Corps (comme nous le rappelait le Pape Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei*) (2) et ces frères, enfants du même Père, mais qui n'ont de son Fils qu'une connaissance historique, subjective ou sentimentale le plaçant au rang de n'importe quel mystique ou prophète.

La constitution de ce comité représentera aussi un sérieux pas en avant sur le chemin qui conduit à situer les réalités de nos séparations au-delà des appréciations statistiques. En effet, les déchirures de l'Eglise étant d'un ordre plus profond, leur gravité se trouve en elles-mêmes et non dans l'importance numérique des groupes humains en lesquels elles se concrétisent. Il importe donc d'éviter la tendance trop humaine à placer à ce niveau le problème de nos rapports mutuels et du respect que nous devons aux desseins de Dieu et à la conscience de nos frères ainsi qu'à leurs soucis et à leurs souffrances. Des arguments superficiel (comme le sont les raisons d'économie parfois alléguées) ne devraient pas prévaloir à ce sujet, moins que partout ailleurs en Espagne où jadis on opposa longtemps des arguments de cet ordre aux droits des commu-

(1) *Discours de Pie XII au Congrès des Juristes catholiques italiens, le 6 décembre* 1952. *Discours de Jean XXIII à un groupe d'évêques et de prêtres colombiens en février* 1961.

(2) *Texte repris récemment et expliqué par le cardinal Bea dans son discours à Ferrare, cité plus haut.*

nautés religieuses, surtout monastiques, à jouir de leur indépendance et de leurs propres cimetières.

Le travail fait durant ces dernières années en vue d'éclaircir ces équivoques est partout remarquable. De nombreuses revues nous en ont donné un témoignage, en particulier durant la dernière *Semaine de Prière pour l'Unité* (3). Il est vrai que dans un certain nombre de nos diocèses espagnols l'absence totale de chrétiens d'autres confessions ne rend pas actuels, au plan pastoral, les problèmes des séparations. Cependant, dans nombre d'entre eux, la hiérarchie se montre de plus en plus attentive à la prise de conscience, par le peuple chrétien, de l'appel à l'Unité. La constitution du nouveau comité en est une preuve éclatante, nous confirmant, une fois de plus, que même du point de vue humain, notre espérance en l'Eglise ne saurait être déçue.

Tout cela nous dit que le travail se poursuivra plus largement, plus efficacement, et que l'effort privé des catholiques, grâce à la bienveillance de leurs Pasteurs, se poursuivra en même temps que les progrès accomplis sur le plan officiel, car les uns et les autres se complètent et tous ont leur place dans l'Eglise, guidée toujours par l'Esprit dont les inspirations et les voies échappent à notre courte prévoyance humaine.

---

(3) *Il faut souligner tout particulièrement le numéro spécial d'*Incunable, *de janvier* 1961.

L'ANNÉE ŒCUMÉNIQUE 1960 VUE PAR LA « SAMMLUNG »

Nos lecteurs connaissent déjà le mouvement évangélique d'Allemagne Die Sammlung (*le rassemblement*) *mouvement dit de « haute Eglise » fort désireux d'un rapprochement doctrinal avec l'Eglise catholique. Il est intéressant d'enregistrer l'appréciation portée par ce mouvement sur les événements principaux qui, du point de vue œcuménique, ont marqué l'année* 1960. *Voici comment s'exprime le bulletin de ce mouvement* (Evangelisch-Katholisch, *Fastenzeit* 1961, *pp.* 5-9).

L'année 1960 aura été, dans l'histoire de l'Eglise, une année féconde. Elle a fait faire à la chrétienté un pas important sur le chemin de l'unité. Si la place nous le permettait, nous pourrions la comparer à 1959, année où le Pape annonça le concile. Cela ferait apparaître bien des aspects intéressants qui montreraient, dans les temps les plus proches de nous, de quelle façon merveilleuse le Christ gouverne son Eglise en dépit de toutes les insuffisances humaines. Mais la place dont nous disposons nous contraint à nous limiter à 1960.

Nous commencerons par regarder vers l'Est, c'est-à-dire vers l'Eglise russe et ses voisines. Après la visite à Moscou d'une délégation du C.Œ.E. peu avant Noël 1959, le flot des visiteurs occidentaux à Moscou s'est interrompu. Pourquoi il en fut ainsi, chacun en pensera ce qu'il voudra. Le fait historique est incontestable. Il peut avoir eu aussi bien une raison d'être politique qu'ecclésiastique. En décider n'est pas possible avec les données dont nous disposons.

Ce que nous apprenons au sujet du Patriarche de Moscou s'inscrit dans un tout autre contexte qu'en 1959. Selon toute apparence, il met sur pied, à l'Ouest, une représentation agissante de son Eglise. La figure de proue de cette activité pourrait être le prélat russe orthodoxe résident à Karlshorst. Quelques jours avant Noël 1960, on apprenait aussi que le patriarche avait créé une commission pour les relations inter-ecclésiales. On est tenté d'établir un parallèle avec le Secréatriat Bea dont il sera question plus loin.

L'activité du Patriarche de Moscou ne vise pas seulement l'Occident ; elle se tourne aussi vers le Proche-Orient. Ce qui s'y passe est manifestement considéré comme très important. Sinon, le Patriarche n'aurait pas entrepris personnellement un voyage en ces lieux. A peine l'archevêque de Cantorbéry fut-il allé à Constantinople que le Patriarche de Moscou entreprit le voyage qui devait le conduire à Jérusalem et à Damas (Antioche). Il devait aussi rendre visite au Patriarche de Constantinople. Il fut même question d'une visite à Athènes où, d'après des informations de source allemande, on envisageait sa venue avec des sentiments mélangés (1).

Il n'est plus possible de s'en tenir à l'interprétation que répétaient encore en 1959 les hommes d'Eglise allemands. Les rencontres avec le Patriarche de Moscou et sa zone d'influence ne sont en aucune manière des contacts sans conséquences, destinés à susciter une expérience de vie chrétienne collective. Ce sont des faits réels de politique ecclésiastique et de la plus grande importance. Ceci ressort clairement du fait que le projet des anciens patriarches de réunir, si possible dès 1960, un synode panorthodoxe a été remis *sine die* et que l'opinion générale relie ce rejet à l'influence prise par le Patriarche de Moscou. Quoi qu'il en soit, au Proche-Orient un verrou a été poussé qui empêche la chose de se réaliser. On ne voit pas très clairement qui a poussé ce verrou. Pour en juger sainement, il faudra, en tous cas, se rappeler que le Patriarche de Constantinople ne peut agir en Turquie avec la liberté dont jouit un prince de l'Eglise en Occident, même s'il n'a pas été fait mention de démarches du gouvernement turc (2).

Tournons maintenant nos regards vers Rome. Le grand événement de l'année — non seulement pour Rome mais pour toute la chrétienté — c'est le Secrétariat Bea. Par là se produit une césure non seulement dans la préhistoire du concile mais dans l'histoire générale de l'Eglise. Dès là que ce secrétariat existe, l'Eglise romaine, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, prend pour partenaires les autres Eglises non-romaines. Pour la première fois, celles-ci, en tant que corps organisés, entrent dans son champ visuel. A la vérité, Rome ne retire rien de ce qu'elle a toujours dit jusqu'à présent. Mais depuis 1960

---

(1) *On sait que cette visite a effectivement eu lieu au lendemain de la visite à Istanbul.* (Red.)

(2) *Nous avons de sérieuses raisons de penser que l'idée de ce pro-synode — il ne s'est jamais agi d'un synode proprement dit, mais seulement d'une réunion préparatoire — n'a pas été abandonnée et que le projet en est activement étudié à Istanbul.* (Red.)

elle se comporte à leur égard autrement qu'auparavant (3). Elle veut dialoguer avec elles. On peut ainsi escompter que cette attitude nouvelle l'amènera à s'exprimer autrement au sujet de ces autres Eglises. Mais nous n'en sommes pas encore là.

Cette nouvelle attitude doit nécessairement être adoptée par l'Eglise romaine tout entière. Nous en trouvons un exemple typique dans le numéro de décembre de la *Herder-Korrespondenz* annonçant que les intentions de prière pour la Semaine de Janvier seront, de manière significative, formulées autrement. Pour le 18 janvier on dit aujourd'hui : « Pour la réunion de tous les chrétiens dans une même vraie foi et dans l'Eglise », alors qu'on disait auparavant : « Pour le retour de toutes les brebis dans l'unique bercail de saint Pierre, l'unique pasteur ». On dit aujourd'hui, pour le 20 janvier : « Pour la réconciliation des Anglicans avec le Saint-Siège », alors qu'on disait auparavant : « Pour la soumission des Anglicans à l'autorité du Vicaire du Christ ». Cette différence se retrouve dans toutes les directives données pour toute l'Octave de prière. Nous observerons attentivement jusqu'à quel point ce changement de langage sera appliqué.

Il n'est pas étonnant que des voix réactionnaires, elles aussi, se fassent entendre. La *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 5 décembre mentionne un exposé fait à Rome par l'archevêque Parente. Dans ce texte se manifeste tout le vieux monde romain : Parente ne considère pas l'Eglise luthérienne comme un corps. Il répète tout ce qui, pendant des siècles, a été dit sur Luther et avec cela la cause est entendue ! Que ce ne soit pas en Luther que les chrétiens luthériens soient baptisés, il l'ignore. Il joint à cette attitude désuète le dogme tout aussi désuet, voire hérétique — selon la dogmatique romaine elle-même — d'après lequel la connaissance chrétienne authentique de la vérité doit s'obtenir par l'usage normal de la logique. Où la grâce a proprement à faire, on ne le voit pas. Nous devons reconnaître avec sang froid que des gens de cette mentalité existent toujours dans l'Eglise romaine et qu'ils chercheront à jouer de leur influence. Il dépend pour une large part de nous, luthériens, que Bea et Willebrands s'y opposent. Mais beaucoup d'entre nous s'expriment de telle manière qu'à la place de Parente je dirais moi-même : vous voyez bien que j'ai raison.

C'est un événement que le premier collaborateur du Cardinal Bea, Willebrands, ait assisté comme invité à la session du Comité Central du C.Œ.E. à St. Andrews. Nous ne savons pas à quelles conversations cela a mené, mais ceci est moins important que le fait en lui-même. Que ceci se soit produit, sans que, comme à Rhodes (4), il n'en ait résulté de complications, ouvre des perspectives à longue portée. Visser 't Hooft a déjà parlé d'une grande conférence entre chrétiens catholiques et évangéliques qui doit avoir lieu avant l'Assemblée mondiale des Eglises à New-Delhi, en 1961 (5). Les Evangéliques pourront-ils encore se permettre de n'être pas présents à Rome pour le concile ? Meinhold a déjà parlé comme allant de soi de la présence d'une délégation romaine à New-Delhi comme aussi d'une délégation évangélique au concile.

Tout ceci a une signification d'autant plus grande que les interlocuteurs du secréatriat Bea dans la chrétienté évangélique allemande n'appartiennent aucunement aux milieux les plus proches de Rome — on pourrait dire plutôt le contraire. Niemöller et son représentant officiel Sucker, l'*Evangelische Bund*, Zahrnt de la *Sonntagsblatt* et Schlink sont ici, ouvertement, en première ligne. Nous n'avons pas à rechercher si cela s'est fait « tout seul ». Nous n'avons, tout d'abord, qu'à nous en réjouir. Puisque notre voix ne porte pas jusque-là, nous ne pouvons que nous féliciter de ce que ces entretiens aient lieu justement ainsi. Nous ne pouvons cependant taire que, de cette façon, un cercle non négligeable d'Evangéliques — les mieux disposés à l'égard de Rome — se trouve exclu. Telle est la restriction mise à ces entretiens. Cette restriction obscurcit aussi la question de vérité. Mais nous pouvons attendre (6).

Dans le camp évangélique, le grand événement de l'année est la visite de l'archevêque de Cantorbéry à Constantinople et à Rome. L'accent mis sur le fait qu'il ne s'agissait là que d'une visite de courtoisie doit être retenu, en tout honneur. A coup sûr, peu de choses d'importance primordiale auront été traitées, surtout à Rome. Le Pape a laissé entendre que l'on s'était arrêté au seuil des questions les plus difficiles. Mais le fait lui-même est plus important que toutes les interprétations qu'on en

---

(3) *Ces affirmations nous paraissent trop générales et catégoriques. L'Eglise romaine, en effet, n'a jamais cessé de considérer les Eglises Orthodoxes comme des « corps organisés » et même comme des Eglises locales ou particulières au sens propre et théologique de cette expression ; les conciles de Lyon* (1274) *et de Florence* (1439) *en sont des témoignages éloquents. On pourrait en citer d'autres. Mais il est exact qu'en dehors de ces cas exceptionnels l'Eglise romaine a souvent paru ignorer ces Eglises comme telles, n'entretenant aucun rapport avec leur hiérarchie. Sur ce point, comme le dit l'auteur, la création du Secrétariat pour l'Union des chrétiens laisse entrevoir, de la part de l'Eglise romaine, une attitude désormais quelque peu différente.* (Red.)

(4) *Au sujet de ce que l'on a appelé l'incident de Rhodes, voir* Vers l'Unité Chrétienne, *n°* 1/2, 1960. (Red.)

(5) *Ici encore l'auteur force un peu la note. Il n'y aura pas de « grande conférence » entre théologiens catholiques et évangéliques avant l'assemblée de New-Delhi. Il se tiendra seulement en Allemagne, très prochainement, un colloque entre une dizaine de théologiens catholiques de divers pays et autant de participants non-catholiques désignés par la Division des Etudes du Conseil Œcuménique. Cette rencontre, prévue comme devant se tenir à Assise en octobre* 1959, *avait été décommandée sur l'initiative du Conseil œcuménique à la suite de l'incident de Rhodes. Elle ne constitue pas, d'ailleurs, un fait tout à fait nouveau, des entretiens théologiques du même genre ayant déjà eu lieu, dans le passé, à diverses reprises. Le fait, cependant, méritait d'être signalé, l'existence du Secrétariat étant propre à en accroître l'importance.* (Rep.)

(6) *Une certaine déconvenue et une pointe d'amertume sont sensibles ici, provoquées par le fait que le mouvement de la* Sammlung *ne semble pas à ses dirigeants retenir dans la mesure méritée l'attention et l'intérêt des cercles catholiques. Ces sentiments sont très compréhensibles et nous souhaiterions, pour notre part, qu'il n'en soit pas fait trop facilement bon marché, quels que soient le mobiles qui inspirent l'attitude catholique et où peuvent jouer des considérations de personnes ou d'opportunité. Cette attitude de réserve est loin, d'ailleurs, d'être générale.* (Red.)

peut donner. Le Conseil des Eglises protestantes d'Angleterre l'a très bien vu lorsqu'il a dit que l'archevêque avait retardé de mille ans l'horloge de l'Histoire. Quelle bénédiction si pareille chose pouvait arriver ! Se serait bien si les funestes décisions de ces mille ans se trouvaient dépouillées de leurs épines par un changement d'esprit. Mais sur cela nous ne pouvons guère nous entendre avec les « protestants » anglais.

D'après l'*Evangelische Pressdienst*, l'archevêque, en une formule bien frappée, a affirmé qu'il importait maintenant de réaliser dans la chrétienté non pas l'union mais l'unité. Ce qui signifie évidemment que la chrétienté, en dépit de toutes les différences prédominantes, doit arriver à vivre dans une unité incontestable sans cependant tomber dans l'uniformité. Par là, l'archevêque aurait abordé, quant au devoir présent de la chrétienté, un thème d'une importance qu'on ne saurait surestimer : jusqu'où les formes visibles et constatables peuvent-elles différer — en matière de discipline, d'organisation, de formulation doctrinale — sans que le monde ne cède à l'impression que l'unité n'est qu'une chimère ? En effet, toutes les questions brulantes de l'heure actuelle se posent en fonction de celle-là. La façon de s'exprimer de l'archevêque n'est pas entièrement satisfaisante, mais elle touche à l'essentiel. Derrière elle pourrait se cacher la théorie selon laquelle les différences entre Eglises doivent être supportées puisqu'elles sont une expression de la multiplicité divine (7) ; théorie que nous ne pouvons absolument pas approuver. D'un autre côté, il est incontestable que l'Eglise du Christ sur terre doit comporter et respecter certaines diversités. Où est la limite du permis, voire du nécessaire, telle est la question du très prochain avenir.

On comprend que beaucoup de regards se tournent vers le secrétaire général de l'Œcuméné évangélique, Visser 't Hooft. Qu'il se trouve dans une situation particulièrement difficile, la chose est patente. L'évolution qui s'est accomplie au cours de l'année dernière ne se situe pas précisément dans la ligne suivie par lui durant ces vingt dernières années. On ne devra donc pas trop presser ses déclarations de cette année. Que ce soient les obligations de sa charge qui l'aient conduit à Rome par hasard justement le lendemain de la visite de l'archevêque au Pape, ce n'est, en dépit d'un démenti, pas bien facile à admettre. Et ses déclarations sur la question romaine après la conférence de St. Andrews ne sont pas non plus faciles à faire concorder, si le compte-rendu en est fidèle.

Mais nous pouvons nous représenter sa pensée théologique maintenant qu'a paru à Stuttgart son opuscule *Unter dem einem Ruf* (Notre commune vocation). C'est à juste titre que *Herder-Korrespondenz* de décembre 1960 en a donné une recension détailée. C'est un opuscule avisé, bien formulé et qui suit une ligne aisément discernable. Cette ligne est, dans une mesure étonnante, identique jusqu'à un certain point avec la nôtre. C'est ce que les gens de notre bord ne pouvaient dire de la ligne suivie par Visser 't Hooft depuis 1945. Aujourd'hui encore nous voyons clairement où Visser 't Hooft se sépare de nous et nous de lui. Ce qui ne nous empêche nullement de constater avec reconnaissance que Visser 't Hooft suit un chemin sur lequel nous pouvons l'accompagner assez loin. Depuis la création du secrétariat Bea, nous sommes avertis d'avoir à nous en tenir à nos instances officielles ; car c'est elles qui ont maintenant la parole et nous ne pouvons pas la leur prendre. Mais nous écoutons avec beaucoup de soin ce que nos instances officielles disent.

Pourtant Visser 't Hooft va plus loin que nos instances officielles allemandes. Celles-ci donnent quelque peu l'impression qu'il serait utopique d'espérer un rapprochement, sans parler d'une union. Il y a, en revanche, une manière de se tourner vers le Saint-Esprit comme étant seul capable de réaliser cette unification qui, toute pieuse et compétente qu'elle paraisse, ne fait en réalité que dissimuler la peur de devoir s'engager soi-même. De même, la formule selon laquelle ce serait la question de la vérité qui nous séparerait de Rome, nous Luthériens, est manifestement faite pour masquer notre incertitude dans cette question de la vérité. Qui pense avec Visser 't Hooft que l'unification de la chrétienté a une importance tout simplement cosmique doit être conscient de la responsabilité qu'il assume devant l'humanité entière quant à son salut lorsqu'il fonde la nécessité de la séparation des Eglises sur cette formule. Car devant le forum de l'humanité il lui faut établir comment cette question de vérité n'est pas un facteur de division lorsque les uns reconnaissent que le tombeau était vide tandis que les autres le nient, ou que les uns vénèrent la Saint Cène comme instituée par le Seigneur dans la nuit où il fut livré, tandis que les autres estiment que le fait de cette institution ne s'impose pas (8).

Là où l'on se trouve sur le même terrain que Rome en ce qui concerne la réalité des faits par lesquels s'est accompli notre salut, c'est-à-dire le terrain d'une affirmation sans restriction, là aussi la discussion sur les controverses du XVI^e^ siècle est pleine de sens. Mais là où cette base commune n'existe pas, la discussion perd son sens. Du côté évangélique c'est le relativisme que l'on considère comme étant ce qui, à proprement parler, nous distingue de Rome. Mais c'est précisément sur cela que nous ne pouvons être d'accord.

---

(7) *Il s'agit naturellement de la Trinité des Personnes en Dieu.* (Red.)

(8) *L'auteur fait allusion au débat très aigu qui met aux prises, au sein des Eglises évangéliques d'Allemagne, les partisans d'une interprétation « démythisée » de l'Ecriture (y compris les écrits du Nouveau Testament) et ceux qui tiennent au caractère historique des faits qui y sont rapportés. Ce conflit s'est récemment révélé, en particulier, à propos des conclusions d'une commission théologique sur l'Eucharistie : l'accord intervenu entre les diverses tendances au prix de l'omission de l'incise « la nuit où Il fut livré » — qui souligne le caractère historique accordé par l'Ecriture elle-même au récit de l'institution de l'eucharistie — a suscité de véhémentes polémiques. Aux yeux de l'auteur de tels faits manifestent bien qu'il y a, entre évangéliques eux-mêmes, des divergences en matière de foi bien plus considérables qu'entre certains d'entre eux et les catholiques ; il n'est pas loyal, pense-t-il, d'arguer d'un souci de vérité pour rejeter tout rapprochement avec l'Eglise romaine, et de n'en faire aucun cas lorsqu'il s'agit de maintenir l'union avec des Evangéliques autrement opposés par les convictions.* (Red.)

REMARQUES SUR LA CONCEPTION LUTHÉRIENNE DE L'ÉGLISE

M.-J. Le Guillou, o.p.

« Tandis que je proclame : Evangile, Evangile, Christ, Christ, ils me répondent : Pères, Pères, coutumes, coutumes, règles, règles ». Cette phrase dit clairement comment Luther a mis en question la tradition catholique. Il a redécouvert, pense-t-il, l'*Evangile* (« Jésus, mon Sauveur »), et celui-ci lui est apparu comme incompatible, selon lui, avec certaines pratiques ou affirmations doctrinales, justifiées par la tradition. On peut entendre, de nos jours, la même protestation fondamentale, telle celle de M. Roger Mehl : « L'Eglise catholique connaît, à l'heure actuelle, un renouveau biblique incomparable, nous nous en réjouissons pleinement, nous maintenons que ce renouveau ne portera tous ses fruits que lorsqu'elle aura aussi redécouvert le sens et la valeur du principe scripturaire. Il est difficile qu'elle les retrouve tant qu'elle restera embarrassée et alourdie avec ses idées de tradition ». (Roger Mehl, *Du Catholicisme romain. Approche et interprétation*. 1957, p. 25.)

Alors que pour toute la pensée catholique, tradition et Ecriture s'appellent de l'intérieur et, dans leur unité, donnent à la foi du chrétien les fondements de la Parole divine, les Réformateurs ont élaboré une théologie de la Parole de Dieu, puis de l'Ecriture comme *unique principe* normatif de l'existence chrétienne. « Nous devons être certains que l'âme peut se passer de toutes choses, sauf de la Parole de Dieu, et, faute de la Parole de Dieu, rien ne peut l'aider à subsister. Mais quand elle a la Parole, elle n'a besoin de rien d'autre, elle trouve au contraire dans la Parole sa suffisance, sa nourriture, sa joie, sa paix, sa lumière, sa science, sa justice, sa vérité, sa sagesse, sa liberté et tous les biens surabondamment » (*De la liberté du chrétien*, 1960, § 5, trad. M. Gravier, p. 267).

Pour la Réforme, le seul lien divinement garanti, *normatif*, qui rattache chaque fidèle et l'Eglise au fait unique des apôtres est la Sainte Ecriture, les sacrements eux-mêmes n'ayant de sens que célébrés conformément à l'Ecriture. La présence et l'action divines sont essentiellement liées à l'Ecriture. Historiques au temps de l'Incarnation, les faits de l'histoire du salut sont efficaces grâce au Christ céleste atteint dans la foi ; *ils n'ont d'autre présence actuelle que l'appropriation que chaque croyant fait d'eux dans sa foi.*

Ainsi, dans son jaillissement originel, la Réforme veut être un mouvement de foi chrétienne pour retrouver dans l'Ecriture Sainte, par-delà les traditions ecclésiastiques et doctrinales, la source de la vie chrétienne, de la pensée et de l'action de l'Eglise, et pour se livrer à l'autorité souveraine des Ecritures. Luther veut que l'Evangile, c'est-à-dire la Personne du Christ comme Rédempteur, nous atteignant dans sa Parole par l'Esprit-Saint, soit l'unique fondement de l'Eglise ou encore que le Saint-Esprit, que nous présente la Personne du Christ dans l'Evangile, soit le tout de l'Eglise. Jésus-Christ est, pense-t-il, le contenu objectif de l'Ecriture tandis que le Saint-Esprit est son principe subjectif d'intelligence. La logique de Luther est donc la suivante : le salut ne peut venir que du Christ seul. Le Christ, Roi invisible de justice, suscite l'Eglise, peuple spirituel de ce Roi, communion des saints. Celle-ci n'est que la présence spirituelle du Christ.

Cette perspective amène la mise en question des traditions, considérées comme surajoutées par Rome : la plupart des sacrements, le purgatoire, la prière pour les morts, le culte des images, les cérémonies et les fêtes, le jeûne, les vœux monastiques, etc... Ces traditions humaines font, estime-t-on, revenir au judaïsme, mettent en question la foi au Christ et détruisent la liberté de l'homme chrétien dans ses rapports au Christ.

Pour l'Eglise catholique, l'œuvre du salut ne s'exerce pas uniquement dans le ciel et de façon toute spirituelle ; les Saintes Ecritures sont, certes, le moyen par excellence par lequel les fidèles cherchent *dans l'Eglise* à trouver, pour en vivre, la plénitude des réalités de communion avec Dieu, mais la *réalité du Don de Dieu* est transmise d'une façon plus large et plus riche que par le texte biblique, à travers tout le mystère même de l'Eglise. Plus exactement, *la tradition de l'Eglise permet de comprendre l'Ecriture*, livre du peuple et de la communauté chrétienne tout entière. C'est dans l'Eglise que nous recevons de l'Esprit la compréhension des Ecritures. « Le vrai disciple de Jésus, disait déjà Origène, est celui qui entre dans sa maison, c'est-à-dire dans l'Eglise. Il y entre en pensant suivant l'Eglise, en vivant suivant l'Eglise ; et c'est ainsi qu'il comprend sa Parole. C'est de la tradition de l'Eglise qu'il faut recevoir, comme du Seigneur lui-même, l'intelligence des Ecritures ». Si la tradition est donc à bien comprendre comme service de l'Ecriture, elle est cependant normative pour notre interprétation des Ecritures : son rôle est, essentiellement, de donner la *clé de l'Ecriture*.

Ces quelques remarques nous amènent à comprendre combien certaines formules luthériennes, apparemment très proches, peuvent être réellement très distantes. Un exemple suffira à le faire bien comprendre. Le professeur Edmund Schlink a publié, en 1955, une série de douze thèses qu'il a lui-même commentées :

1) L'Eglise est le Peuple de Dieu appelé du monde par le Christ. 2) L'Eglise est le Peuple prophétique, sacerdotal et royal envoyé par le Christ dans le monde. 3) L'Eglise est l'assemblée du culte dans laquelle le Christ agit actuellement. 4) L'Eglise est la fiancée attendant le Christ, fiancée qui, dans l'assemblée du culte, a déjà part au repas de noces futur. 5) L'Eglise est le Corps du Christ, Corps qui, dans l'assemblée du culte, est édifié en un nouveau tout. 6) L'Eglise est la communauté des dons de grâce, dans la diversité desquels l'unique grâce du Christ se rend efficacement présente. 7) L'Eglise est la communauté conduite par le Christ lui-même par le ministère des pasteurs (Hirtenamt). 8) L'Eglise est « une, sainte, catholique et apostolique » (Symbole de Nicée). 9) L'Eglise est indestructible. 10) L'Eglise est visible dans ce monde. 11) Sur l'Eglise pèse la menace du jugement. 12) A l'Eglise est faite la promesse de la glorification par le Christ qui revient.

Il est bien évident que toutes ces affirmations sont catholiques. *Et cependant, en perspective réformée, ces thèses prennent un tout autre sens que dans la pensée catholique.*

Edmund SCHLINK reconnaît bien les notes de l'Eglise : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Mais, en perspective catholique, ces notes sont constitutives de l'Eglise *dans sa visibilité*. Luther, au contraire, déclare : « l'unique et perpétuelle et ineffable note de l'Eglise a toujours été la Parole de Dieu ». Dès lors, dans la pensée de la Réforme, les seules notes qui permettent de reconnaître l'Eglise sont : l'Evangile, le Baptême et la Cène, donc la Parole et le Sacrement, et les propriétés de l'Eglise appartiennent à l'Eglise proprement dite, qui, de soi, est, sinon invisible, du moins cachée.

A la racine de ces divergences entre catholiques et protestants dans la conception de l'Eglise sans doute faudrait-il reconnaître un oubli, chez Luther, de la fonction du Christ-Législateur. La grâce ne peut jamais avoir un caractère juridique : le droit divin n'entre pas dans la sphère de la visibilité de l'Eglise. La christologie luthérienne est essentiellement sotériologique ; le Christ est *mon* Sauveur, *mon* Rédempteur, mais il n'est pas le Législateur, et, sans doute, ceci repose, en dernière analyse, sur l'opposition entre la Loi et l'Evangile, entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption.

Plus profondément encore, peut-être, y a-t-il une différence dans la compréhension même du Christ. Certains théologiens ont pu se demander si les Réformateurs reconnaissent, en plénitude, la nature humaine du Christ. Un des meilleurs théologiens luthériens actuels, Ernst WOLF ne s'est-il pas demandé si Luther était resté fidèle à Chalcédoine, et n'a-t-il pas été tenté de répondre, finalement, par la négative. La christologie de Luther se réfère toujours à Col. II, 9 et Jean XIV, 9. : l'être humain du Christ, comme signe de la révélation de Dieu. C'est là un aspect authentique, mais qui, développé *unilatéralement*, compromet l'équilibre même du mystère chrétien. Catholiques, nous reconnaissons aussi que le Christ est le signe de la révélation de Dieu, mais il est, en même temps, organe du salut, *signe efficace de l'action divine*. Le protestant rejette, plus ou moins consciemment, cette notion de signe efficace parce qu'il y voit, le plus souvent, une conception anthropomorphique. Pour le catholique, au contraire, le Christ est toujours un « instrument conjoint ».

Ces quelques réflexions indiquent à quelle profondeur se pose le problème de la séparation. Il y va du mystère même du Christ et de son Eglise. Aussi importe-t-il que nous en prenions une meilleure conscience.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE ET TRADITION DANS LA THÉOLOGIE ÉVANGÉLIQUE ET DANS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M.-J. LE GUILLOU, o.p.

Nous avons présenté, dans le précédent bulletin, quelques livres catholiques sur la Tradition : ce n'était là qu'un aspect d'un immense travail en cours. Nous voudrions, cette fois, donner une vue rapide des travaux catholiques et évangéliques allemands sur le problème des rapports de l'Ecriture et de la Tradition. Il va sans dire que nous ne pouvons donner ici qu'une initiation rapide.

— P. LENGSFELD, *Uberlieferung, Tradition und Schrift in der Evangelischen und Katholischen Theologie der Gegenwart* (1 vol., 15,5 × 23,5, 263 pp., Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1960).

— F. W. KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma, Die Bewaltigung des theologischen Problems der Dogmengeschichte im Protestantismus* (1 vol., 13,5 × 21, 316 pp., Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959).

— A. SPERL, *Melanchton zwischen Humanismus und Reformation, Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhägenden Grundfragen seiner Theologie* (1 vol., 15 × 23, 203 pp., Chr. Kaiser Verlag, München, 1959).

— (Symposium), *Luther Jahrbuch* 1959, *Jahrbuch der Luther Gesellschaft*. Edité par le professeur D. Frantz Lau (1 vol., 17,5 × 22,8, VI, 172 pp., Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1959).

— (Symposium), *Luther Jahrbuch* 1960, *Jahrbuch der Luther Gesellschaft*. Edité par le professeur D. Frantz Lau (1 vol., 17,5 × 22,8, VI, 151 pp., Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1959).

— (Symposium), *Stat Crux dum Volvitur Orbis. Eine Fetschrift für Landesbichof D. Hanns Lilje, Abt zu Loccum zum sechzigsten Geburtstag am* 20 *August* 1959. Edité par G. HOFFMANN et K. H. RENGSTORF (1 vol., 17 × 24,7, 237 pp., Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1959).

— W. STAEHLIN, *Symbolon, Von gleichnishaften Denken* (1 vol., 16 × 22,5, 515 pp., Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1958).

— W. VON LOEWENICH, *Von Augustin zu Luther, Beiträge zur Kirchengeschichte* (1 vol., 15 × 21,5, 440 pp., Luther-Verlag, Witten (Ruhr) 1959).

— A. BRANDENBURG, *Gericht und Evangelium, Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung* (1 vol., 15,5 × 23,5, 173 pp., Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1960).

— U. MANN, *Gottes Nein und Ja, Von Grundriss und Richtmass Theologischen Denkens* (1 vol., 15 × 22,5, 142 pp., Fruche Verlag, Hamburg, 1959).

— M. LACKMANN, *Katholische Einheit und Augsbürger Konfession* (1 vol., 12,5 × 19,5, 224 pp., Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1959).

— M. LACKMANN, *Credo Ecclesiam Catholicam - Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus* (1 vol., 15 × 21,3, XX - 616 pp., Verlag Styria, Graz, 1960).

— M. LACKMANN, H. ASMUSSEN, E. FINCKE, W. LEHMANN, R. BAUMANN, *Katholische Reformation* (1 vol., 12,7 × 20,5, 239 pp. Schwabenverlag, Stuttgart, 1958).

— H. ASMUSSEN, *Ueber die Macht* (1 vol., 13,3 × 21, 136 p., Schwabenverlag, Stuttgart, 1960).

— R. BAUMANN, *Der Berg vor dem Konzil, oder ein anderes Evangelium* (1 vol., 13 × 20,7, 176 pp., Katzmann Verlag, Tübingen, 1960).

— R. BAUMANN, *Evangelische Romfahrt* (1 vol., 15 × 21, 174 pp., Schwabenverlag, Stuttgart, 1960).

— P. DE VOOGHT, o.s.b, *L'Hérésie de Jean Huss*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fascicule 34 (1 vol., 16,5 × 25,4, XIX - 494 pp., Publications Universitaires, Louvain, 1960).

— P. DE VOOGHT, o.s.b., *Hussiana*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fascicule 35 (1 vol., 16,5 × 25,4, VII - 450 pp., Publications Universitaires, Louvain, 1960).

— R. RICAN, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus.* Uebers. v. B. POPELAR (1 vol., 13 × 21, 245 pp., Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1957).

C'est une importante contribution au dialogue œcuménique que vient de nous donner P. LENGSFELD dans son livre *Ueberlieferung*. C'est en effet, une très bonne étude de l'ensemble des positions protestantes (K. Barth, H. Diem, Weber, P. Altaus, P. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Eberling, O. Cullmann, D. Bonhoeffer, E. Schlink, W. Stählin, etc...) et catholiques (Geiselmann, Beumer, Schmaus, Rahner, Bacht, etc...) sur la question de la tradition, qui nous est ainsi proposée, et un essai d'élaboration nouveau sur les rapports de l'Ecriture et de la Tradition.

Tout l'intérêt du livre est de montrer combien s'impose de nos jours le dépassement de certaines positions stéréotypées pour rejoindre les grandes intuitions fondamentales qui commandent les doctrines. Le livre se divise en six grands chapitres. « La tradition hier » analyse rapidement le problème de la tradition au siècle dernier. « La tradition dans le Nouveau Testament » est, certainement, l'un des plus importants chapitres de l'ouvrage : il relie la notion de tradition au mystère trinitaire et au mystère du Christ. Le Père, dans sa volonté de *livrer* son Fils (de nous en faire la tradition) est le fondement dernier de la tradition. Et le Christ, en tant que *livré* (donné dans la tradition) est le sujet de la tradition historique. L'Apôtre est le porteur choisi de la tradition chrétienne. L'intérêt de cette position, sur laquelle l'auteur reviendra dans l'analyse de la notion catholique de tradition (§ 4 du chapitre 4) est de lier la notion de tradition aux notions de personnes. La tradition, à la fois verbale et réelle, n'existe pas *en* elle-même et *pour* elle-même mais *dans* les personnes humaines, pour autant que les Personnes divines les ont installées dans la tradition qu'elles font d'elles-mêmes. De même, la parole de Dieu, le canon, la confession de foi, le dogme, les sacrements, la hiérarchie et l'Eglise n'existent pas *en* eux-mêmes et *pour* eux-mêmes, mais seulement dans les personnes divines et humaines. Le chapitre III traite de la question du Nouveau Testament comme œuvre de la tradition et discute des critiques protestantes faites à la conception catholique du canon. Le chapitre IV examine la question de savoir si le principe scripturaire est négation de la tradition. L'auteur répond en montrant au contraire combien Tradition et Ecriture sont liées en profondeur et se commandent l'une l'autre, et qu'il y a, à condition de bien l'entendre, un oui de l'Eglise catholique au principe scripturaire. Le chapitre V est consacré tout entier à analyser et à discuter la position de Bultmann. Le chapitre VI, enfin, traite de la position du problème de la tradition d'aujourd'hui. On ne saurait trop recommander la lecture de ce livre, paru dans la collection des publications de l'Institut Johann Adam Moelher dont on sait le beau travail au service des questions œcuméniques en Allemagne.

On aura le plus grand profit à lire, en même temps que le livre du P. Lengsfeld celui de F. W. KANTZENBACH. Il nous donne, en effet, une vue d'ensemble des rapports de l'Evangile et de la tradition des dogmes de l'Eglise ancienne dans le Protestantisme de la Réforme. Après avoir analysé la position des grands Réformateurs : Luther, Melanchthon, Calvin et de l'Orthodoxie luthérienne jusqu'à Calixt (rappelons à ce propos que l'auteur nous a donné sur ce sujet un beau livre paru en 1957 : *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Iahrhundert der Reformation. Vertreten, Quellen und Motive eines « ökumenischen » Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*), Kantzenbach étudie la mise en question de la tradition ancienne par le protestantisme postérieur. Il montre comment s'est posée, dès le XVII[e] siècle, la question de l'héllénisation du Christianisme (les initiateurs en seraient Petau et le Réformé Forbesius a Corse), puis il étudie ces thèmes jusqu'à Harnack et l'époque moderne et analyse les mises en questions successives. Il cherche, quant à lui, à déterminer la possibilité de tenir la position luthérienne tout en faisant droit aux quatre grands conciles. Un livre décisif pour la compréhension du protestantisme et qui demande une discussion sérieuse.

Un point particulier de cette évolution du protestantisme, la pensée de Melanchthon, a été longuement étudié par A. SPERL. Il montre comment la position de Melanchthon sur la tradition lui vient de sa double appartenance à l'humanisme et à la Réforme. On lira avec fruits l'excellent chapitre II sur la position de Melanchthon dans ses rapports avec la position luthérienne, analysée pour elle-même. (Selon lui, Luther entend la tradition dans un sens christologico-eschatologique.) D'après l'auteur, Melanchthon n'a qu'un désir : tenir à la tradition ancienne. Il ne souhaite qu'une chose : que l'Eglise dise le message apostolique : « Utinam in tota aeternitate posset eandem cantilenam canere » (C.R. XXV, 781) ou encore : « Optandum erat semper ecclesiam res easdem et quidem iisdem syllabis tradidisse et tradere ». Cette étude sur Melanchthon peut être complétée par l'étude de Wilhelm MAURER, *Melanchtons Loci communes von* 1521 *als wissenschaftliches Programmschrift* (*ein Beitrag zur Hermeneutik der Reformationzeit*) dans le *Luther Jahrbuch* de 1960.

L'étude de Paul ALTHAUS, *Martin Luther et l'autorité de l'Eglise*, dans *Stat Crux dum Volvitur Orbis*, souligne combien Luther ne tient pas à un biblisme ou un absolutisme de la Bible dans le sens d'un antitraditionnalisme. Il croit, essentiellement, dit l'auteur, *au caractère théocentrique de l'Evangile*. L'Eglise n'a rien d'autre à faire que de penser le Christ et c'est pourquoi toute l'autorité de l'Eglise, des Pères de la tradition, de ses organes comme tels, ne peut jamais être inconditionnelle. Il y a donc une mise en question nécessaire de toutes ces instances ecclésiales par la Parole de Dieu. ALTHAUS cite ce texte : « Si nos adversaires font valoir un passage de l'Ecriture contre le Christ, nous ferons valoir le Christ contre l'Ecriture » (W.A. 39, 1, 47, 19). On pourrait citer, dans le même sens : « C'est Christ qui est le Seigneur de l'Ecriture et de toutes les œuvres. C'est pourquoi... je ne me soucie en rien des textes scriptuaires,

même si tu m'en trouves six cents en faveur de la justice des œuvres et contre la justice de la foi... Car, pour moi, j'ai l'Auteur et le Seigneur de l'Ecriture... Tu presses l'esclave, c'est-à-dire l'Ecriture. Cet esclave-là, je te le laisse ! Moi, je presse le Seigneur qui est le Roi de l'Ecriture ; c'est Lui que je tiens, à Lui que j'adhère » (W.A. 40, 1, 458-459). Et ces textes posent dans toute leur ampleur, le problème des rapports de l'Ecriture et de la Tradition. Dans la même ligne, on donnera une attention particulière aussi à l'article de Lohse, *Luthers Christologie im Ablasstreit*. On pourrait compléter cette étude par celle de E. Mühlhampt, *Vergängliches und Unvergängliches Papskritik* (dans *Luther Jahrbuch* 1959), essai d'analyse du climat dans lequel il faut lire les textes concernant la papauté.

Le livre intitulé *Symbolon* rendra les plus grands services en rassemblant ainsi les nombreuses études de Wilhelm Staehlin et en les classant sous trois chefs : Compréhension de l'Ecriture ; L'Eglise, son enseignement, son culte et sa vie ; Divers. Ce livre nous permet de nous faire une juste idée de la pensée du théologien allemand bien connu. On lira avec le plus grand intérêt le grand article *Was is lutherisch ? Qu'est-ce qui est luthérien ?* véritable contribution pour la compréhension de l'Eglise luthérienne dans le dialogue œcuménique. On notera l'accent mis par l'auteur sur la pureté de la doctrine et aussi sur le rapport aux conciles anciens (cf. à ce sujet : l'étude « Croyons-nous à la Trinité ? »).

Dans son livre, *d'Augustin à Luther* (recueil de 24 articles parus à diverses occasions), l'historien W. von Lowenich — de tendance libérale — voit en S. Augustin le précurseur de Luther. Il considère que Luther se sépare radicalement de la position d'Augustin, qui n'a jamais pu, en raison même de son néo-platonisme, se mettre totalement à l'école de S. Paul, pour ce qui est de la grâce. Augustin n'aurait jamais considéré la justification comme la rémission des péchés au sens forensique de cette expression. Le chapitre qui intéresse le plus l'œcuméniste catholique est le chapitre consacré à l'ecclésiologie luthérienne (pages 191-208). Luther aurait rejeté définitivement l'idée de « corpus Christi mysticum » (venant de saint Augustin) : cette idée implique, en effet, une sorte d'Incarnation continuée dans l'Histoire ; elle a dominé toute l'histoire médiévale et a contribué à attribuer une autorité indue à l'Eglise empirique. A propos de la « communio sanctorum » notons que l'Eglise n'est pas d'abord invisible mais essentiellement *cachée*. L'Eglise est objet de foi et non pas d'expérience.

Le livre de A. Brandenburg, *Gericht und Evangelium* vient nous donner une analyse de la pensée du jeune Luther, qui sera des plus utiles. Il étudie d'abord la ligne de fond de la pensée luthérienne dans les *Dictata super Psalmos*, puis la théologie de la Parole et, enfin, une troisième partie pose la problématique de l'interprétation existentielle. La question de la christologie luthérienne (pp. 121-127), de même que celle du rapport de la Parole et des Sacrements, du caractère « caché » — et non invisible — de l'Eglise, sont examinées avec beaucoup d'acribie. Ce livre pose au fond le problème des rapports d'une authentique théologie de la Parole et d'une théologie de l'Eglise : on ne peut que remercier le Dr Brandenburg — dont on sait le rôle important qu'il joue au *Moehlers Institut* — de nous avoir donné ce livre précieux, qui ne manquera pas de susciter la réflexion.

Il faudrait sans doute encore étudier les livres de Ulrich Mann, *Gottes Nein und Ja* pour avoir une idée des développements actuels de la théologie luthérienne : l'auteur prend la catégorie de *Gesetz* et *Evangelium* comme principe dogmatique essentiel : c'est, selon lui, la règle normative de tout enseignement théologique. Nous nous demanderons cependant si ce n'est pas là réduire la pensée chrétienne à un schématisme par trop absolu, mais ceci exigerait une longue discussion que nous ne pouvons instituer ici.

Ce sont les mêmes questions fondamentales des rapports de l'Ecriture et de la Tradition que posent les livres du Mouvement bien connu *Die Sammlung*. Parcourons d'abord rapidement les livres de Max Lackmann, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession* et *Credo Ecclesiam Catholicam*. L'auteur, dont on connaît bien la position (cf. Max Lackmann, *Les objectifs de la Sammlung*, dans *Istina*, 1959, 3) essaie de montrer que la Réforme n'a jamais voulu être qu'une Réforme à l'intérieur de l'Eglise Catholique et que les accents anti-romain et anti-catholique doivent être dépassés. Le premier livre est une analyse de la Confession d'Augsbourg en perspective *catholique*, au sens entendu par l'auteur, c'est-à-dire rejoignant la grande tradition indivise des premiers siècles (on consultera avec profit à ce sujet le livre *Katholische Reformation*). On remarquera, en particulier, les pages où l'auteur se demande si Luther a vraiment donné toute son importance à l'Incarnation du Verbe. Ces pages posent la question de la compréhension christologique de l'Ancienne Eglise par les Réformateurs. Cette question se retrouve d'ailleurs dans la plupart des études que nous avons passées en revue : nous aurons l'occasion d'y revenir. *Credo Ecclesiam Catholicam* (dont toute la seconde partie donne en parallèle les textes catholiques et les textes évangéliques normatifs) est une longue critique du protestantisme moderne qui se conçoit comme un anticatholicisme. L'auteur montre les antimonies qui opposent l'ancien et le nouveau Protestantisme : ce sont, au fond, deux mondes spirituels différents. Il s'essaie, même, à manifester comment chez Luther il y a un déplacement inacceptable dans une véritable perspective évangélique. Il ne peut y avoir d'opposition, dit-il, entre l'Evangile de Jésus-Christ et l'Evangile de son Eglise. La personne n'existe que dans l'Eglise et il n'y a aucun *je* individuel qui puisse prévaloir contre l'Eglise dont il dépend entièrement. Cela explique que le protestantisme ait, à ses origines, mis fondamentalement en question l'Eglise et la vérité. Ici, encore, nous avons une longue étude sur la façon de concevoir l'Incarnation du Christ. En réponse à des critiques de F. W. Kantzenbach, l'auteur essaie de faire le point d'une authentique théologie de l'Incarnation en relation avec la Parole de Dieu.

On trouve des réflexions analogues dans le livre de Hans Asmussen. L'auteur analyse d'abord la notion de puissance de Dieu, puis celle de puissance terrestre et, enfin, celle de puissance même de l'Eglise. Il signale combien le concept d'Eglise engage structurellement la notion même de puissance — à entendre à sa vraie place —. La perspective si fréquente dans de nombreux milieux protestants que l'Eglise catholique est une Eglise de puissance et l'Eglise Evangélique une Eglise sans aucune puissance est une vue sans fondement réel. « Une Eglise, dit-il, qui n'a aucune puissance n'est, à aucun titre, une Eglise ».

Le livre de Richard Baumann, *Der Berg vor dem Konzil*, pose brutalement la question de savoir : est-ce Rome ou nous qui prêchons un autre Evangile ? L'auteur déclare que certaines attitudes protestantes courantes à

l'égard de la fonction de Pierre, à l'égard du témoignage de Paul, à l'égard de la réalité de l'Eglise, du Nouveau Testament, de l'histoire de l'Eglise, de la totalité du Christ, du Christ lui-même, du salut et de la confession de l'Eglise sont à reviser en fonction même de l'Evangile. Les pages les plus intéressantes sont, sans doute, celles où il essaie de montrer que Pierre est le fondement de l'Eglise et que le droit de l'Eglise est une condition du salut. La notion de droit est intégrée, dit-il, à l'intérieur même du salut, la volonté de droit et la décision de droit du Sauveur est salvatrice. Son petit livre, *Evangelische Romfahrt*, récit de son pèlerinage à Rome, vient compléter utilement sur de nombreux points les réflexions déjà faites dans le livre précédent.

Toutes ces études posent en définitive la question de savoir qu'elle est la véritable attitude de Luther à l'égard de la tradition ancienne et, en particulier, à l'égard du dogme christologique de Chalcédoine. On sait qu'au terme d'une longue étude, faite en 1954, dans son livre *Peregrinatio* (p. 52), E. Wolf concluait qu'on ne pouvait dire que Luther s'en soit tenu pleinement à Chalcédoine. Le Père Congar avait développé dans *Regards et réflexions sur la théologie de Luther* (Grillmayer, Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, III. Echter Verlag, Würzburg 1954, pages 457-486) des vues analogues. Il semble bien qu'une juste appréciation des positions luthériennes relatives à l'Incarnation soit au cœur de l'effort œcuménique actuel.

Pour bien comprendre ce problème, il faudrait étudier d'ailleurs tout le climat de la pensée catholique antérieure à Luther. Le Père Paul de Vooght nous donne deux très importantes contributions à cette saisie de la pensée de la pré-Réforme. *L'hérésie de Jean Huss* essaie de nous présenter, dans son ensemble, sa vie et sa pensée. L'auteur montre comment Jean Huss n'a jamais voulu quitter l'Eglise ou dresser une Eglise contre l'Eglise, qu'il n'a pas davantage repris sans critiques les hérésies de Wiclif et que sa théologie a été, dans l'ensemble, catholique. Il remarque : « Il fut condamné à cause de sa doctrine sur l'Eglise par un concile qui professait, sur le même point, une doctrine sans doute pire » (p. 481). Ceux qui s'intéressent aux questions d'ecclésiologie aimeront particulièrement consulter le livre du P. de Vooght intitulé *Hussiana* qui leur donnera sur l'ecclésiologie de Huss et de Palec des informations extrêmement précieuses. Ce n'est pas, sans doute, le traité *De Ecclesia* de Huss, inspiré lui-même du *De Ecclesia* de Wiclif qui a ébranlé, dans le monde catholique, la croyance inconditionnée dans l'Eglise. Ce traité lui-même ne fait que témoigner d'une climat de pensée où les grands équilibres chrétiens anciens sont en train de se volatiliser. C'est sans doute ce climat qui explique le fait qu'à la dispute de Leipzig, juillet 1519, Luther ait mis explicitement en doute l'autorité de l'Eglise en matière de foi.

Il est intéressant d'étudier comment la fermentation politico-religieuse issue de l'activité de Huss a finalement abouti à constituer un organisme ecclésiastique : l'Eglise protestante officielle de Tchécoslovaquie. C'est ce que permet de comprendre le livre de R. Rican, *Das Reich Gottes in den Böhmischen Länder*. Il souligne que le Hussitisme est le dénominateur commun d'une multitude de courants spiritualistes et anarchistes. La communauté des *Frères Moraves* joua, elle, un rôle décisif, par son organisation institutionnelle, fixée dès 1457. En butte aux persécutions de la contre-Réforme les frères s'installèrent sur les terres du Comte de Zinzendorf et l'on sait le rôle joué par cette communauté dans le développement du piétisme. En 1918 l'Eglise des *Frères* servit de base pour la constitution — avec les confessions d'Ausgbourg et de Heildelberg — d'une *Eglise unie*.

Nous n'insisterons pas sur cet aspect de la réalité et nous préférons nous en tenir à l'analyse du climat théologique pré-réformé : en lisant les éléments de la thèse de E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, 1940 (donnée en excursus de Lackmann : *Katholische Einheit und Augsburger Konfession*) ou celle d'E. Iserloh : *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie der Wilhelm von Ockham* (Wiesbaden, Steiner 1956), on ne cesse de penser à la phrase de J. Lortz dans l'introduction de ce livre : « La réforme est une protestation contre la sécularisation opérée dans le christianisme lui-même ». Il est clair, en effet, qu'Ockham n'avait guère d'intérêt pour l'Incarnation, le rôle médiateur de l'humanité du Christ, les sacrements eux-mêmes. Et Luther a sans doute réagi en mettant au premier plan la révélation et la personne du Christ : il est regrettable que dans sa réaction contre une mauvaise spéculation théologique, il ait mis en question la pensée traditionnelle des Pères. Il n'en reste pas moins que ces drames doivent nous aider à mieux percevoir la nécessité, pour la pensée théologique, de se soumettre sans cesse au *Mystère*, en se laissant *en tout* mesurer par lui.

LE TEMOIGNAGE DE LA REFORME

P. de Vooght

— W.-H. VAN DE POL. *Het Getuigenis van de Reformatie*. Roermond et Maeseik, 1960.

La foi, issue de la Réforme, est exposée ici d'après les livres symboliques du protestantisme (surtout réformé hollandais) dans la force de sa structure interne, avec sa logique rigoureuse et son intransigeance. Aucune trace de discussion apologétique ou de critique théologique. Tout simplement, le témoignage de la Réforme est présenté avec compétence et respect, voire avec admiration et chaleur. Le résultat est la constatation d'une opposition fondamentale irréductible entre la manière même de concevoir la foi chrétienne de la part des protestants et des catholiques. Nous ne voyons pas ainsi, en ce moment, comment l'union pourrait se faire. Mais nous devons avoir la foi qu'elle se fera un jour. Ce qui condamne un irénisme facile tout autant qu'un pessimisme qui ne serait pas chrétien. Livre exceptionnellement intelligent et lucide, qui mériterait d'être traduit dans toutes les langues où il trouverait des lecteurs intéressés à l'union des chrétiens.

L'ÉGLISE DE MOSCOU ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE

C.-J. Dumont, o.p.

Au moment où nous nous disposions à mettre sous presse, les journaux ont annoncé que le Patriarcat de Moscou *avait fait parvenir à Genève sa demande officielle d'admission, comme membre, au* Conseil œcuménique des Eglises. *Etant donné l'importance de cette démarche, nous avons tenu à en donner dès maintenant un commentaire à nos lecteurs.*

A cet effet, nous reproduisons, en les complétant, les réflexions que nous avons déjà exposées dans la presse quotidienne (*cf.* La Croix, *samedi* 29 *avril* 1961).

Le Patriarcat de Moscou a fait parvenir à Genève sa demande officielle d'admission, comme membre, au Conseil œcuménique. Cette demande n'intègre pas *ipso facto* cette Eglise au Conseil : la décision dépend de la prochaine assemblée générale qui se tiendra à New-Delhi vers la fin de cette année, la majorité des deux tiers des voix des autres Eglises membres étant requise à raison d'une voix par Eglise. La chose n'ira sans doute pas sans discussion, mais il ne fait pas de doute qu'un vote favorable soit, dès à présent, acquis.

Cette nouvelle n'est pas une surprise. Si, invitée à l'assemblée constitutive d'Amsterdam en 1948, l'Eglise de Moscou avait donné une réponse catégoriquement négative sur la base de considérations d'ordre proprement religieux, il était alors assez clair que ces considérations, quel que pût être leur coefficient d'objectivité, n'étaient pas seules à jouer un rôle dans la décision prise. L'état des relations internationales sous le régime stalinien ne rendait guère pensable que l'Eglise de Moscou pût s'intégrer à un organisme mondial qui, non seulement échappait totalement au contrôle communiste, mais était en outre suspecté d'être soumis à l'influence dominante des intérêts américains.

Depuis lors, bien des choses ont changé. Du côté du Conseil œcuménique d'abord. Fidèle à son dessein, il est parvenu à préciser son but et sa nature de telle sorte que les Eglises orthodoxes puissent, en toute conscience, ne point s'y trouver déplacées ; de telle sorte aussi que son souci de ne s'inféoder à aucune politique temporelle ne puisse plus faire de doute. Du côté de l'Union Soviétique d'autre part, qui, de bien des manières, a favorisé les contacts entre l'Eglise de Moscou et les Eglises chrétiennes de l'extérieur, non seulement dans le cadre du mouvement des « Partisans de la Paix », mais plus généralement sur le plan des relations fraternelles pouvant jouer un rôle dans la sauvegarde de cette paix. Visites reçues et rendues se sont multipliées. Finalement, un contact direct a été pris entre le Conseil œcuménique et le Patriarcat moscovite. La première rencontre officielle a eu lieu, on s'en souvient, à Utrecht, en août 1958. Des envoyés du Patriarcat ont ensuite, à plusieurs reprises, séjourné à Genève pour étudier sur place les orientations et le fonctionnement des divers organismes du Conseil œcuménique ou assisté comme observateurs aux sessions de son Comité central. De son côté, la *Revue du Patriarcat de Moscou* faisait une part de plus en plus grande aux comptes rendus de ces diverses activités. Le fruit mûrissait lentement. Il est arrivé à maturité.

Le fait, sans aucun doute, suscitera de nombreux commentaires dont il est à craindre que la passion, politique ou religieuse, ne soit pas toujours absente.

Il est bien évident que si le gouvernement soviétique donne « feu vert » à l'Eglise dans ce domaine œcuménique, c'est qu'il en attend une consolidation de la paix telle qu'il la conçoit avec les avantages qu'il en escompte. Mais il n'est pas moins évident qu'en retour l'Eglise russe doive trouver elle-même intérêt à cette participation qu'elle inaugure. Dans son effort de restauration à l'intérieur (et l'on sait qu'elle demeure particulièrement difficile en raison des circonstances), elle ne peut qu'être heureuse de sortir de l'isolement forcé où elle a été si longtemps confinée, heureuse de pouvoir bénéficier plus largement (qu'on songe au si long temps où elle ne le pouvait d'aucune manière) des efforts et des travaux faits au sein des autres confessions chrétiennes en toutes matières concernant la connaissance de la foi et la mise en œuvre de la vie chrétienne, heureuse peut-être de trouver éventuellement un appui moral extérieur si un conflit ne se limitant plus au seul plan idéologique devait la menacer à nouveau de la part du pouvoir civil.

Peut-être plus profondément, — nous ne faisons pas ici état de confidences, mais d'un sentiment personnel, — l'Eglise russe est-elle guidée dans sa démarche par l'espoir qu'un témoignage porté au sein d'un organisme mondial sera plus efficace que celui qu'elle porte silencieusement et douloureusement depuis de si longues années en Russie en faveur de la disjonction si souhaitable — et, à notre sens, à lointaine échéance inévitable — entre les conceptions d'ordre et d'intérêt temporel qui sont appliquées là-bas et les fondements philosophiques matérialistes que, bien à tort, une doctrine qui se veut monolithique prétend leur être organiquement et nécessairement liés. Il s'agit pour elle de donner, par les faits, une preuve de la légitimité et de la nécessité de cette disjonction ; nécessité qui n'est pas commandée par un relativisme religieux, moins encore par un opportunisme ou un empirisme politique, mais bien au contraire par le discernement spirituel qu'impose à l'Eglise sa fidélité aux préceptes du Seigneur. S'il est, d'ailleurs, ici-bas, une force capable d'inspirer et de rendre viable un régime temporel équitable de répartition des biens de ce monde entre les hommes, c'est bien la force de l'Evangile. Certes, la valeur probante et la portée pratique de ce témoignage ne pourront être perçues qu'à la longue ; mais, précisément, l'Eglise orthodoxe russe n'est-elle pas l'Eglise « du Christ aux longues patiences » ?

On peut prévoir que la participation active des théologiens russes de Russie aux travaux du Conseil œcuménique renforcera de façon très sensible la position qu'y occupent déjà les autres Eglises orthodoxes qui en sont membres, comme le laisse attendre le ton de l'article du R.P. Borovoj que nous avons reproduit dans notre précédent numéro. Il est caractéristique, en tout cas, que dans son effort de restauration, depuis qu'elle est l'objet de moins d'entraves, l'Eglise de Moscou a pris pour tâche de renouer avec ce qu'il y avait de plus profondément et de plus purement orthodoxe dans sa tradition, qu'il s'agisse de théologie, de liturgie ou de spiritualité. Elle rompait ainsi avec les tendances qui, durant le XIX^e^ siècle et jusqu'à la Révolution de 1917, l'avaient exposée aux infiltrations du protestantisme libéral régnant alors dans les universités d'Allemagne. Que ce retour à des vues plus authentiquement orthodoxes ne se soit pas toujours fait avec le discernement voulu et compte suffisamment tenu des progrès de l'histoire, de l'exégèse et des autres sciences annexes de la théologie, c'est possible et, vu les circonstances, c'était sans doute inévitable. Mais cela ne doit pas nous incliner à porter un jugement sévère sur une orientation générale dont nous devons être les premiers à nous réjouir.

D'un autre côté, on peut attendre de la participation de l'Eglise de Moscou au Conseil œcuménique qu'elle contribue à donner une expression formelle à l'unité propre de l'Eglise orthodoxe, unité existant en fait et en profondeur, en raison de la communauté totale de foi et de discipline des Eglises particulières (locales) qui la composent, mais unité qui, jusqu'ici, en raison de circonstances historiques défavorables (dont les plus récentes sautent aux yeux) a été dans la quasi-impossibilité de se manifester ouvertement et concrètement, au grand détriment de la vie interne de ces

Eglises comme de leur rayonnement et de leur influence extérieure.

Nous ne pouvons omettre de signaler que, dans l'étude qu'il a faite si soigneusement du Conseil œcuménique en ses orientations et ses activités, le Patriarcat de Moscou s'est constamment préoccupé, entre autres, de connaître quelle était l'attitude de ce Conseil à l'égard de l'Eglise romaine. Il est caractéristique qu'en 1948, à côté d'attaques violentes contre Rome, un des griefs que, de façon assez inattendue, il faisait au Mouvement œcuménique d'origine protestante, était la tendance, dont il le suspectait, de vouloir former un bloc religieux antiromain, politique à laquelle le Patriarcat déclarait ne pas pouvoir s'associer. Depuis lors, une telle suspicion ne pouvait que s'évanouir devant les faits. L'on sait, en effet, que des rapports assez étroits, bien que sur un plan non officiel, se sont établis entre l'organisme de Genève et de nombreux théologiens catholiques dûment autorisés par le Saint-Siège dont la méfiance s'était tout d'abord vigoureusement exprimée dans l'encyclique *Mortalium animos* (Pie XI, 6 janvier 1928). L'instruction du Saint-Office, *Ecclesia catholica* (Pie XII, 20 décembre 1949), puis la création du *Secrétariat pour l'Union des Chrétiens* (Jean XXIII, 5 juin 1960) ont sanctionné de façon décisive cette nouvelle attitude de l'Eglise romaine, et l'on sait avec quelle satisfaction cette dernière mesure a été accueillie à Genève en raison des développements que l'on peut légitimement en attendre, en relation avec la préparation du concile, en faveur de l'Unité chrétienne. Or, dans le même temps, en liaison avec une recrudescence de lutte antireligieuse en Union Soviétique, l'attitude du Patriarcat de Moscou vis-à-vis de Rome (du « Vatican ») se durcissait, se manifestant par le caractère peu amène et souvent positivement agressif des interventions de ses porte-parole et des articles de sa revue officielle.

Cette évolution en sens contraire des attitudes respectives, vis-à-vis de Rome, du Patriarcat moscovite et du Conseil œcuménique ne pouvait échapper à ce dernier ; elle formait, de toute évidence, un élément important de la conjoncture quant à la demande d'admission du Patriarcat dans le Conseil œcuménique. Nous pouvons dire à ce sujet, le tenant de source sûre, que les dirigeants du Conseil œcuménique ont tenu à ne laisser planer aucune équivoque sur leur attitude vis-à-vis de l'Eglise de Rome et qu'ils se sont efforcés de faire entendre aux représentants du Patriarcat qu'ils ne devaient pas s'attendre à trouver au sein du Conseil comme tel (quelles que puissent être éventuellement les opinions de certaines personnalités qui y sont engagées) un écho favorable à l'attitude présente du Patriarcat à l'égard de l'Eglise catholique, attitude qui n'est compatible ni avec le dessein proprement œcuménique du Conseil, ni d'ailleurs avec le plus élémentaire souci d'objectivité historique, de justice et de charité chrétienne.

Il est dans la logique des choses que l'entrée du Patriarcat au Conseil œcuménique amène, dans un avenir plus ou moins prochain, celle des autres Eglises orthodoxes de derrière le rideau de fer. Il serait dans la même logique, nous semble-t-il, qu'elle influât aussi sur l'attitude du Patriarcat à l'égard de Rome. Sans doute aurons-nous l'occasion de revenir sur ce point.

Evénement important, avons-nous dit. Prions Dieu qu'il soit bénéfique pour l'Eglise et pour le monde.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

N. B. - Nous rappelons que les auteurs et ouvrages non-catholiques sont désignés par un astérisque

VII. — SITUATION ET TENDANCES DES AUTRES COMMUNIONS CHRÉTIENNES

A. Eglises Orthodoxes

3-5. De Roumanie et de Serbie

— F. POPAN - C. DRASCHKOVITCH. *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslavien* (1 vol., 19 × 11, 190 pp., Herder, Vienne, 1960). Plus des trois quarts du livre sont consacrés à l'orthodoxie roumaine. L'abbé Flaviu Popan y a réuni et adapté plusieurs études sur l'organisation de l'Eglise, la vie religieuse et les courants de la nouvelle théologie roumaine sous régime communiste. L'exposé est bien documenté, écrit avec cœur, lucidité et avec le souci constant de déceler la moindre fissure par laquelle un régime sans-Dieu pourrait entamer l'édifice doctrinal et spirituel d'une communauté chrétienne. C'est peut-être en raison de ce souci même qu'on surprend ici ou là quelques interprétations qui nous semblent en désaccord avec les textes et les faits. Ainsi pourquoi inscrire au seul compte de l'Etat communiste la centralisation canonique de l'Eglise orthodoxe roumaine, de même que le désir de voir l'Eglise dépasser la structure d'autocéphalie ? Faut-il se méfier du renouveau spirituel et religieux que connaît l'orthodoxie roumaine au point d'affirmer que le communisme « ne voudrait pas d'une Eglise vidée de son contenu mystique » ? Nous pensons que des chrétiens et des théologiens ont pu sincèrement désirer voir l'Eglise dépasser la structure d'autocéphalie et se donner une loi canonique plus centralisée sans qu'on puisse leur reprocher une mentalité marxiste. Il est sans doute malaisé de juger de telles réalisations si ambiguës ; elles relèvent de la foi mais servent de pièces de propagande à un régime oppressif. Cependant on aurait pu ménager un peu plus, nous semble-t-il, les personnes et les intentions. A ces réserves près, le livre se lit avec intérêt. Il est enrichissant et stimulant ; il fera mieux connaître l'Eglise orthodoxe roumaine et le combat qu'elle mène. La notice donnée par le professeur-docteur sur la situation de l'Eglise orthodoxe serbe complète l'ouvrage.

9. D'Amérique

— *Evêque JEAN. *Lettres sur ce qui demeure et ce qui passe* (1 vol., 20 × 14, 261 pp., Possev, Frankfurt a.Mainz, 1960) (en russe). Série de petits essais sur les événements et les hommes et sur des thèmes de pensées religieuses. On y trouve la richesse en notations spirituelles que les lecteurs reconnaissent à la plume alerte de pasteur d'âmes de l'évêque orthodoxe russe de San-Francisco.

I. G.

E. Protestantisme

3. Eglises presbytériennes et réformées

— *W. NIESEL. *Die Theologie Calvins* (1 volume, 15,5 × 24, 256 pp., Chr. Kaiser Verlag, München, 2° neu bearbeitete Auflage, 1957).

— *W. KRUSCHE. *Das Wirken des heiligen Geistes nach Calvin* (1 vol., 17,5 × 25, 348 pp., Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1957). Niesel publie une édition nouvelle de son ouvrage sur la théologie de Calvin paru en 1938. Les études calviniennes récentes lui paraissent finalement confirmer sa thèse suivant laquelle il n'y a pas de doctrine capitale chez Calvin autour de laquelle pourrait s'organiser toute sa théologie, mais qu'au contraire tous les points sont au centre, en ce qu'ils font tous appel à l'action du Dieu vivant en Jésus-Christ : autrement dit ce n'est pas à partir d'un point particulier, comme la prédestination par exemple, qu'on peut comprendre la théologie de Calvin, mais uniquement en fonction du Christ : c'est souligner vigoureusement la portée christologique de toute la pensée calvinienne.

Krusche apporte sans doute quelques nuances à la thèse précédente, en montrant précisément la possibilité d'une vue synthétique de l'œuvre de Calvin en fonction de la doctrine du Saint-Esprit. Calvin réserve au Saint-Esprit la vertu et l'efficacité de l'action divine : c'est grâce à ses dons que le monde créé poursuit son existence, grâce à eux que l'humanité peut survivre à la chute, grâce à eux encore que dans l'Eglise visible la prédication de la Parole peut être entendue à salut et les sacrements dûment célébrés. L'auteur souligne à la fois la profondeur de la pneumatologie de Calvin, mais aussi ses limites et peut-être ses gauchissements. F. B.

VIII. — QUESTIONS THÉOLOGIQUES SPÉCIFIQUES

G. Grâce et sacrements

— *(Symposium). *Amour et fiançailles,* 70 questions et réponses (1 vol., 12 × 18,5, 144 pp., Labor et Fides, Genève, 1960). Une équipe de médecins, pasteurs, psychologues et juristes se sont réunis pour répondre aux multiples questions des jeunes concernant le mariage et sa préparation. Les questions sont absorbées avec une grande ouverture d'esprit, sans aucune fausse honte ni préjugé. Les réponses insistent avec raison sur la nécessité de l'authentique don de soi. Une question est posée concernant les mariages mixtes, entendus ici de mariages entre catholique et protestant. Les auteurs donnent avec précision les conditions mises par l'Eglise romaine à la célébration d'un tel mariage et soulignent les graves réticences du protestantisme envers tout mariage dans lequel il ne peut y avoir de parfaite communion spirituelle. En outre, à leur avis, l'attitude de l'Eglise romaine crée dans les foyers mixtes une situation pastoralement très difficile : ou bien en effet le conjoint protestant aura manqué à sa foi en signant les cautions, ou bien au contraire c'est le conjoint catholique qui souffrira d'être exclu pratiquement de son Eglise. On pourra remarquer d'autre part l'absence de toute idée d'une vocation possible au célibat pour le royaume de Dieu : même les deux dernières questions au sujet des « vieilles filles » n'envisagent pas explicitement l'éventualité d'une telle vocation, reconnue pourtant nécessaire à l'Eglise de Jésus-Christ par de nombreux théologiens protestants d'aujourd'hui.

F. B.

K. Patristique

— MARIUS VICTORINUS. *Traités théologiques sur la Trinité* (« Sources Chrétiennes », 68-69, 2 vol., 13 × 20, 1160 pp., Le Cerf, Paris, 1960). Texte établi par P. Henry : introduction, traduction et notes par P. Hadot.

— CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Le Pédagogue I* (« Sources Chrétiennes », 70, 1 vol., 13 × 20, 297 pp., Le Cerf, Paris, 1960). Texte grec, introduction et notes de H.-I. Marrou ; traduction de M. Harl.

— ORIGENE. *Homélies sur Josué* (« Sources Chrétiennes », 71, 1 vol. 13 × 20, 518 pp., Le Cerf, Paris, 1960). Texte latin, introduction, traduction et notes de A. Jaubert.

— AMEDEE DE LAUSANNE. *Huit homélies mariales* (« Sources Chrétiennes », 72, 1 vol., 13 × 20, 240 pp., Le Cerf, Paris, 1960). Introduction et notes par le chanoine G. Bavaud, texte latin établi par Dom J. Deshusses et traduction par Dom A. Dumas. Ce volume est le cinquième de la série des *Textes monastiques d'Occident.*

— S. GREGOIRE DE NAZIANZE. *Textes choisis* (« Les Ecrits des Saints », 1 vol., 12 × 17, 186 pp., Le Soleil Levant, Namur, 1960). Poèmes, lettres et un discours de ce grand docteur de l'Eglise présentés par E. Devolder dans la traduction de P. Gallay.

— EUSEBE de CESAREE. *Histoire ecclésiastique IV* (« Sources Chrétiennes », 73, 1 vol., 13 × 20, 329 pp., Le Cerf, Paris, 1960). Introduction par G. Bardy ; index par P. Périchon, S.J.

M. Théologie morale

— *H. THIELICKE. *Theologische Ethik.* 2.Bd.2. Teil. *Ethik des Politischen* (1 vol., 23,5 × 16, XXIV + 787 pp., Mohr, Tübingen, 1958). Dans cet imposant volume. Th. aborde le secteur supra-individuel de l'Ethique théologique ; en fait il ne traite que le domaine politique, à savoir : la nature de l'Etat, la résistance à la violence et la guerre, les relations de l'Eglise et de l'Etat. L'ouvrage est plein d'intérêt et enrichissant car l'auteur y poursuit son effort d'approfondissement de l'Ethique théologique en voulant rester fidèle à Luther même quand il le dépasse et le corrige, soucieux de donner une réponse chrétienne aux problèmes d'aujourd'hui et toujours en confrontation avec la théologie catholique.

I. G.

IX. — HISTOIRE ET RELIGION

A. Histoire religieuse

2. Histoire des autres communions chrétiennes

— *A. V. KARTACHEV. *Essais sur l'histoire de l'Eglise orthodoxe russe* (2 vol., 23,5 × 16, 686 et 569 pp., Y.M.C.A., Paris, 1959) (en russe). Le regretté professeur de l'Institut S. Serge, décédé en septembre dernier, nous a donné dans ces deux forts volumes un aperçu de l'histoire de l'Eglise orthodoxe russe. Présentées comme essais, ces leçons s'arrêtent au seuil du XIX^e siècle. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Eglise russe trouveront dans cet ouvrage de précieux éclaircissements sur le passé chrétien en Russie. A relever spécialement l'introduction qui retrace les étapes de la formation de la discipline de l'histoire ecclésiastique russe. Beaucoup

regretteront que le professeur K. n'ait pas écrit, avant de quitter ce monde, ses mémoires sur le Concile russe de 1917.

— *R. STUPPERICH. *Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland* (1 volume, 20,5 × 14,5, 253 pp., Unser Weg, Ulm/Donau, 1959). L'Eglise luthérienne, dont les premières communautés en Russie remontent au XVI^e siècle, comptait environ trois millions de fidèles en Russie à la veille de la Révolution. Le professeur St., avec la collaboration de G. Kretschmar et G. Meyer, a rassemblé dans ce Cahier de la collection « Quellenhefte zur Ostdeutschen und Osteuropäischen Kirchengeschichte » les textes des statuts, constitutions et réglements canoniques qui régissaient la vie des communautés luthériennes en Russie jusqu'en 1924. L'ouvrage apporte ainsi une précieuse contribution à la connaissance de l'histoire de l'Eglise luthérienne spécialement pour ce qui est de son organisation canonique et de la vie de la communauté en Russie.

— *G. ZSCHABITZ. *Zur Mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg* (1 vol., 23 × 15, 180 pp., Rütten et Loening, Berlin, 1958). Recherche historique documentée qui s'attache à montrer, à la lumière du matérialisme historique, que le mouvement anabaptiste de Th. Münzer et Hans Hut tire son origine des conditions sociales et politiques créées par la Réforme et la guerre des paysans.

B. Histoire des cultures

5. Les ensembles modernes

— *(Symposium). *Die Welt der Slaven.* Bd.1. *Die West- und Südslaven,* hersgg. v. Hans Kohn (« Fischer Bücherei » 340, 1 vol., 18 × 11, 312 pp., Fischer, Frankfurt a.M., 1960). Des spécialistes présentent le caractère des divers peuples slaves du Sud et de l'Ouest, leur développement spirituel et politique. Une introduction signée par le professeur H. Kohn et une bibliographie complètent cet ouvrage qui se recommande à tous ceux qui veulent s'initier à la connaissance du monde slave. I. G.

ERRATUM

Dans l'article « Cantorbéry et York » de notre dernier numéro, la dernière phrase : « Il est également membre, depuis de longues années, de la Commission Foi et Constitution du C.Œ.E. où ses interventions ont toujours été très appréciées », se rapporte au Dr Ramsey et non au Dr Coggan comme le laissait entendre une malencontreuse inversion de textes.

RELEVEMENT DU PRIX DE L'ABONNEMENT

En raison de l'importance prise par notre Bulletin, nous nous voyons contraints d'en élever le prix d'abonnement qui est porté désormais à 7,50 NF pour la France et 8,50 pour l'étranger.

Cette mesure s'applique dès maintenant pour tous les abonnements et réabonnements à l'année 1961 qui n'ont pas encore été payés. Elle n'a pas d'effet rétroactif sur les abonnements et réabonnements de 1961 qui ont déjà été payés.

Elle sera applicable à tous pour l'année 1962. Nous prions nos abonnés et Messieurs les libraires de vouloir bien en prendre note dès maintenant.

ISTINA (revue trimestrielle)		**VERS L'UNITE CHRETIENNE** (mensuel)	
France et Communauté	**15 NF**	France et Communauté	**7,50 NF**
Etranger	**18 NF**	Etranger	**8,50 NF**
de Soutien	**25 NF**	de Soutien	**10,00 NF**

Compte courant postal : Paris 90-36 - J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

Les abonnements partent de janvier et se prennent pour l'année entière

Imp. Chaperon, Clamart.

Cum Permissu Superiorum
Le Gérant : J. Dumont